

AZ IDEGEN ARCA
A ZSIDÓ A KÖZÉPKORI KERESZTÉNY GONDOLKODÁSBAN
ÉS MŰVÉSZETBEN

GÁBOR GYÖRGY

„Bagahi laka basahé
Lamak kahi asabahé
Karraliosz
Lamak lamak basaliosz
Kabahasi szabaliosz
Bariolász
Lagozatha kabiolász
Samahák et famiolász
Karrahia!”

Ezek a felettebb egzotikusan csengő, ám – lássuk be – holmi szemantikai egyértelműségről aligha tanúskodó szavak vagy mondatok a XIII. század közepén íródott francia mirákulumban hangzanak el, a nevezetes Theophilus-legendát feldolgozó műben, Rutebeuf *Teofil csodája* c. drámai munkájában.¹ Jelentős felismerésekhez nemigen vezető, leginkább valamiféle filológiai túlbuzgóság kínálta délibábos fantazmagóriával kecsegtető vállalkozás lenne, ha a fenti szöveg szavainak hangtani-etimológiai vizsgálata merész konklúziók levonására készítenne bennünket. De tágabb kontextusban alkalom nyílhat jóval egyértelműbbnek tűnő, s megfontolásra érdemes tanulságok megfogalmazására.

Mindenesetre nem árt szem előtt tartani, hogy a fenti szöveg az Ördög megigézésére szolgáló varázsigé, amelynek rendeltetésszerű használatakor a kísértő gonosz szellem – minősítse bár a neki is járó, s hasznosan eltöltendő szabadidő megzavarásának: „Jól elmondád az esetet, Mit tanultál, nem feleded. De újra zaklatsz!”² – azonmód kénytelen megjelenni. Ámde az őt megidéző Salatin úrtól búcsúzkodván az alábbi módon interpellál: „Most elmegyek. Légy hozzám kíméletesebb; Ne nyögjem igézésedet, Salatin úr, Se héberül, se latinul.”³

¹ Rutebeuf: „Teofil csodája”, In. *Akárki. Misztériumjátékok, mirákulumok, moralitások* (válogatta Senczi Miklós), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. 120–121. Fordította Jékely Zoltán

² Uo. 121.

³ Uo. 122.

A Sátánt megidézõ Salatin, a varázsló tehát héberül beszélt, amely nyelvet aztán a héberül nem tudó Rutebeuf a szent nyelvet illetõ teljes analfabetizmusban leledzõ nagyérdemû számára a legkézenfekvõbb módon, azaz egy maga kreálta, különös dallamú halandzsa-nyelven próbált érzékelhetõvé tenni, egyúttal már a darab legelején ezzel a nyelvi trükkel jellemezve és félreérthetetlené téve az imígyen szóló idegen, érthetetlen, félelmetes, azaz fenyegetõ voltát.⁴

A Theopilus-legenda, az egyik legnépszerűbb és legelterjedtebb középkori történet – amely több nyelven és több műfajban is fennmaradt – francia változata szerint Theophilus főesperes kegyvesztett lett az ördögnél, s egy zsidó varázslótól kér segítséget. De helyett, hogy a zsidó varázsló kiszabadítaná õt a Sátán csapdájából, a zsidó, akinek szövetségese a Sátán („oly nagy hatalomnak van az udvarában”), midõn hívására megjelenik a Sátán (uram, királyomnak szólítja, mesteremnek és társamnak), a zsidó még a Sátánnak is parancsol. a főesperes átadja a lelkét a gonosznak, hogy visszakapja állását és tekintélyét. – íme, egy lélek zsidó közvetítéssel a pokol tüzébe hullott. (1. kép)

Azt már a görög-hellén kultúrfölénybõl táplálkozó pogány antijudaista élcélõdések is hangsúlyozták, hogy az emberek átverésére kész bomlott agyú szélhámosok, akik varázstudományukat kívánták fitogtatni az õrülségeik megbámulására mindig kész publikumuk elõtt, sok egyéb képtelenség mellett olykor héberül beszéltek, miként tette ezt Lukianosz mezítelenül rohángászó, kezében sarlóval hadonászó és hullámozó haját vadul rázó álprófétája, aki „egyszer csak különös, hébernek vagy föníciainak hangzó gajdolásba kezdett”⁵. Egy kimeríthetetlenül gazdagnak bizonyuló elõítélet-forrás nyílik meg ezzel, s már a zsidókat és keresztényeket egyként útszéli vádakkal illetõ Kelszosz is abbeli meggyõzõdésének ad hangot, hogy „a zsidók ... buzgón úzik a varázslást is, melyben Mózes volt a mesterük”, s „látszólagos csodatetteit Jézus csupán mágiával vihette véghez”, valamint, hogy „a keresztények ... bizonyos démonokat ráolvasással idéznek meg.”⁶ Nem meglepõ, hogy a korai

⁴ A héberül nem tudó középkori keresztény világ számára a nyelv és a betûkészség idegensége, de azon kevesek számára is, akik valamilyen szinten tudtak héberül, a sok különbözõ misztikus betûmetafizikai eljárás, például a kabbalisztikus notarikon (rövidítés), a temurá (szavak betûinek áthelyezése, kombinációja) vagy a héber ábécé betûinek kombinációja a héber nyelv mágikus erejét és rontó hatalmát igazolták. Lásd ehhez: Joshua Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

⁵ Lukianosz: „Alexandrosz, az álpróféta”, In: *Lukianosz összes mûvei*, I. Budapest, Magyar Helikon, 1974. 712. Fordította: Szepessy Tibor. A zsidó varázstudományról szóló könyvében Blau Lajos mágikus varázsszövegeket is közread: vö. Ludwig Blau: *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1897-98, 1898. 96 skk.

⁶ Órigenész: *Contra Celsum*. I, 26 és I, 6. MPG 11. 765-768. és 701-705. Magyarul: Órigenész: *Kelszosz ellen*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. Fordította: Somos Róbert. 48-49; 30-31.

kereszténység – egyebek mellett – ugyanezeket a közvetlenül a pogányságtól átvett vádakát s képtelen állításokat fogja továbbörökíteni antijudaista érvelésében,⁷ s a teológiai indítatású argumentumok sorában főként a Joannész Khrüszosztomosz által artikulált okfejtés kerül előtérbe, amelynek legfőbb gondolata, miszerint a zsidók a varázslással, a kuruzslással, a szemfényvesztéssel, a boszorkánykodással kiszolgáltatták magukat a démonoknak, s ebben a végzetes állapotban történhetett meg, hogy előbb elvetették Jézus Krisztust, majd meggyilkolták őt.⁸

Nem ok nélkül feltételezhető hát, hogy a Rutebeuf mirákulumban halandzsa-héber varázsigét mormoló Salatin, aki ráadásul „akkor beszélhet az Ördöggel, amikor akar”,⁹ voltaképpen a kor keresztény elképzelése szerint

⁷ Lásd ehhez Jean Juster: *Les juifs dans l'empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. II. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1914. 209-210; Marcel Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire Romain (135-425)*, Éditions E. De Boccard, Paris, 1983. 394-431.

Ha egyszer megszületik egy – feltételezhetően soha meg nem írható – könyv az előítéletek történetéről, a különböző előítélet-fajták szisztematikus áttekintéséről – empirikus alapvetésként fogadjuk el ilyenként G. W. Allport: *Az előítélet* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. Fordította: Csepeli György) c. munkáját – meglepődve tapasztaljuk majd, hogy a legkülönbözőbb történeti korok előítélet-típusai szinte alig változnak, inkább ismétlődnek, rendre felelevenítődnék, s újra és újra bevetésre kerülnek. A zsidók mágikus praktikáira vonatkozó keresztény állítások lényegében nem voltak újak, hiszen korábban már pogány részről hasonló támadások érték a kereszténységet is. Minucius Felix *Octavius* c. dialógusában (MPL 3. 231-360) egy pogány szájába adva tárja fel a keresztényeket ért alpári gyanúsítások egész sorát (*Octavius*, IX-X). De ugyanígy a keresztény apologéták első egy-két nemzedékének is határozottan vissza kellett utasítania azokat a vádakát (kannibalizmus, rituális gyilkosságok, gyermekgyilkosságok, vérfertőzések, orgiák stb.), amelyekkel a pogány világ illette őket, de amelyeknek egy részét kollektív tudattalanjában megőrizte a kereszténység, hogy aztán a későbbiekben a zsidóságnak adressálhassa ugyanazokat. Lásd ehhez: Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, X,1 In. *A II. századi görög apologéták* (szerkesztette: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 151. Fordította: Ladocsi Gáspár; Tatianosz: *Beszéd a görögök ellen*, XXV,7, In. *A II. századi görög apologéták*. i.m. 341. Fordította: Vanyó László; Athénagorasz: *Kérvény a keresztények ügyében*, III,1-2, i.m. 364-365. Fordította: Vanyó László. (Athénagorasz „oidipuszi közöszlészéről”, „thüesztikus lakomáról” beszél, hogy érthetően és ismerős nyelven fogalmazzon a pogány világ számára, s talán azért is, hogy a rágalmakat rögtön visszafordítsa a feladónak); Tertullianus: *Védőbeszéd*, VIII,1-9, In. *Tertullianus művei* (szerkesztette: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1986. 76-78. Fordította: Városi István. Lásd még: Jean-Pierre Waltzing: „Le crime rituel reproché aux chrétiens du 2e siècle”, In. Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, Bruxelles, 1924. 205-239.

⁸ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 8,4-6. MPG 48. 932-936. magyarul: Aranyszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*, Wesley János Lelkész-képző Főiskola, Budapest, 2005. 203-211. Fordította: Vattamány Gyula.

⁹ Rutebeuf: *Teofil csodája*. i.m. 116.

megformált zsidó alak,¹⁰ aki talán éppen most érkezvén meg a „sátán zsinagógájából” (*Jelenések könyve* 2,9; 3,8) – ami nem más, mint „bordélyház, törvénszegés helye, démonok fészke, ördög fellegvára, rablók barlangja, lelkek pusztítója, a romlás szakadéka”¹¹ – „démonoktól megszállottan” mintegy betölti *János evangéliumának* biblikus üzenetét: „A sátán az atyátok, és atyátok kedvére igyekeztek tenni” (*János* 8,44). Salatin ennek megfelelően a történet elejétől kezdve afféle fordított emberhalászként azon fáradozik, hogy az Ördög számára megszerezze a keresztény Teofil lelkét, éppen azért, hogy a gonosz szellem ezután mintegy újra megeremthesse, saját képére és hasonlatosságára formálhassa Teofil, gazdagon felruházva őt az embergyűlölet, a dölyf és a fősvénység hamisítatlan zsidó tulajdonságaival.¹² Valahogy úgy, ahogy tette azt később, a XIV. század közepe táján Giovanni Fiorentino itáliai író neves és a későbbiekben Shakespeare hasonló című drámájának mintájául szolgáló központi alakjának, a mestrei zsidó figurájának megrajzolása-kor *A velencei kalmár* című novellájában. A jellegzetes zsidó fősvénység és dölyf itt már eltörpül a mérhetetlen embergyűlölet mellett, amely az írott szóhoz való „szórszálhasogató” ragaszkodásban gyökerezik, s amely kis híján egy már-már rituális gyilkosságként felfogható förtelmes rémtettbe torkollik bele.¹³

Ha Salatin, mint a *Teofil csodája* c. mirákulum zsidó szereplőjét vizualizálni kívánnánk, mintegy testi valójában, a középkori keresztény látásmódnak megfelelően elképzelni,¹⁴ a nagyszámú, már-már ikonográfiai kötöttségeket felmutató megjelenítés közül a két legkorábbi, zsidókat ábrázoló karikatúrát hoznám fel példának. Az első 1223-ból származik, amelyet a királyi kincstár zsidókkal foglalkozó hivatalnoka készíthetett egy földadó nyilvántartó pergamentekercsre. (2-3. kép) A tekercsen a zsidók adófizetési kötelezett-

¹⁰ Gilbert Dahan: „Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf”, In. *Le Moyen Âge* LXXXIII. (1977), 445-468; Karl Plenzat: „Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters”, In. *Germanische Studien* (43), Berlin, 1926. Ám találkozhatunk olyan véleménnyel is, amely szerint Rutebeuf alakja – szemben a legenda összes többi változatával – nem zsidó figura: I. *Ouvres completes de Rutebeuf* (ed. Edmond Faral és Julia Bastin), II. Éditions A. et J. Picard et Cie, Paris, 1960. 179-203.

¹¹ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 6,7. MPG 48. 915. Magyarul: Aranyszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*, i.m. 175-176.

¹² Rutebeuf: *Teofil csodája*, i.m. 124-125.

¹³ Lásd Ser Giovanni Fiorentino: „A velencei kalmár”, In. *A rettentő Kukkubeusok, Régi olasz elbeszélők*, I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 190-212. Fordította: Majtényi Zoltán

¹⁴ A népszerű középkori Teofil-legendának – amely a Faust-történetre is hatással volt – több ábrázolása ismert, így például egy XIII. századi kézíratos munkában (*Lambeth Apocalypse*, Lambeth Palace Library, London), ahol immár elmosódnak a határok Teofil, a közvetítő és a Sátán között: arcvonásaik, öltözetük, jellegzetes fejviseletük hasonló: mintha a Sátán egyenesen a zsidó közösség tagja lenne.

ségei jelennek meg, miközben a timpanonszerű rajzolatban a várost egy démoni sereg özönlí el. Középen két zsidó profilrajzolata látható, az egyik Mosse Mokke, a másik Avegaye (Abigél), s kettejük egy Colbif nevű, hatalmas szarvakkal rendelkező ördög fogja közre, mutatoujjait a két zsidó orrára helyezvén, mintegy utalva és egyértelmúsítve kettejük származását. Mosse Mokke csúcsíves kalapja ugyancsak egyértelműen utal viselőjének zsidóságára. A város fölé egy Norwichi Izsák nevű, hatalmas, koronás, háromarcú (de meglehet, négyarcú, a negyedik fej számunkra takarva, valószínűsíthetően a negyedik égtáj felé tekint) alak magasodik, fején az akkor uralkodó III. Henrik háromlevelű lóhere formájú koronájával. A többfejű lény részben utal az Antikrisztus (Lucifer) hagyományos középkori ábrázolására,¹⁵ részben pedig a dupla Janus-arc a korabeli Anglia tehetős zsidó pénzkölcsönzőjét mutatja be, aki birtokait és adósait vigyázó szemmel követi. A kép bal oldalán a zsugori zsidó pénzváltó figurája tűnik fel, jellegzetes attribútumával, a pénzermékkal teli mérleggel. A másik képen, amelynek keletkezési dátuma 1277, egy zsidó látható, félreérthetetlen felirattal: „Aaron, fil(ius) diaboli”. (4. kép)

Az idegen, az ellenség mindig konkrét alakot ölt: valamilyenné válik, az is mondhatnánk, olvasata van, állandósult jellegzetességekkel rendelkezik, vagyis minden idegen afféle „hermeneutikai idegen”-ként manifesztálódik.

Az idegennek sokféle típusa létezik, ám alakjai, formái, tulajdonságai, megjelenési módjai rendre felcserélhetőek. Van idegen, aki arról ismerszik meg, hogy Magyarországra jön, legfőképpen azért, hogy robbantson, hogy terrorakciókat hajtson végre, hogy szabadidejében megerősokolja asszonyainkat és lányainkat, továbbá, hogy elfoglalja munkahelyeinket, hogy a magyar ember pénzén élősködjék, végezetül, hogy megrontsa, sőt, egyenesen tönkre tegye a magyar kultúrát és a magyar nyelvet. Az idegennek ez a típusa koronként és az adott társadalmi igényeknek megfelelően folyamatosan átruházható: lehet hasonlóképpen rontó szándékú idegen a zsidó, a cigány, a migráns, bármelyik erre kiszemelt embercsoport, azaz lehet bárki, aki a hatalom számára aktuálisan ellenséggént megképezhető.

Milyen volt a középkori zsidó a keresztény világ szemében? Eddig mintha kissé egyoldalúan, túlságosan is testileg írtuk volna le, corporaliter, ám spiritualiter alig esett szó róla, igaz, erre jó okunk volt. A zsidók ugyanis – mindenekelőtt – túlságosan testi, fizikai létezők voltak, szemben a keresztényekkel, akikre sokkal inkább a lelki-spirituális meghatározottság volt a jellemző.

De vajon miért?

¹⁵ Lásd például: „Ó, mekkora volt a csodálkozásom, / mert három arcot láttam a fején!” (Dante: *Isteni színjáték*, Pokol, 34. ének, 37-38. In. Dante: *Isteni színjáték*, Magvető, Budapest, 2016. 270. Fordította: Nádasy Ádám.

A córdobai Paulus Alvarus a IX. század közepe táján egyik levelében egy húsba vágó kérdést szegezett vitapartnerének, Bodo-Eleazarnak: kinek van több joga Izrael nevére, „vajon inkább neked, aki hited szerint vagy zsidó, s nem fajtád szerint, avagy inkább nekem, aki hitem és fajtám szerint vagyok az?” A kérdés különös pikantériáját az a semmiképpen sem mindennapos helyzet adja, hogy Bodo-Eleazar, tehát az, akinek a kérdést fölítették, kereszténynek született, ám betért a zsidó vallásba,¹⁶ s az, aki a kérdést feltette, Paulus Alvarus, egykoron zsidónak született, ám érdeklődése pillanatában már hithű kereszténynek vallhatta magát. „A népek, amelyek nap mind nap betérnek Izrael hitébe Isten népévé válnak, ámde te a zsidók bűneivel lettél eggyé” – hangzik Paulus Alvarus saját kérdésére megadott *ad hominem* válasza, s a feleletben benne rejlik annak állítása, miszerint a kereszténység „Verus Israel”, az „igazi Izrael”.¹⁷ Mellesleg a zsidóból vehemens keresztény apológétává metamorfizálódott Paulus Alvarus önnön múltjára önfeledten fátylat borítva atyai jóindulattal igyekszik felhívni partnerének, s partnerén keresztül az egész megtévedt zsidóságnak a figyelmét arra a mindennapok gyakorlatából felismert körülményre, hogy „a ti népetek annyira megvetett, hogy ha valakit zsidónak hívnak, az bizony sértésnek számít.”¹⁸

Vagyis, hogy ki a zsidó, nem testi vonatkozások, születési-halachikus adottságok, a körülmélttség stb. határozza meg, hanem az, hogy lélekben hol tart: a keresztény az igazi zsidó – verus Israel – mert ő a testi állapotából felemelkedett egy lelkibe, ám a zsidó a testibe van bezárva.

Petrus de Capua nevezetes „Iudeus duplex”-elméletében megkülönbözteti az „exterior” és az „interior” zsidót. A *Distinctiones* szerzője immár jellegzetes keresztény teológiai szempontokat figyelembe véve veszi fel újra azt a szálát, amit a patrisztika hagyott el egykoron. Már Pál apostol élesen szembeállította a „test szerinti Izraelt” (*1Korinthosziakhoz 10,18*) azzal az Izraellel, amely „Isten igaz Izraelje” (*Galataiakhoz 6,16*), s ahol a törvényt a szívekbe írják (*2Korinthosziakhoz 3,3*). „Nem az a zsidó, aki látszatra az, s nem az a körülméltetés, ami a testen látható, az a zsidó, aki bensőleg az, s aki nem betű szerint, hanem lélek szerint körülmélt.” (*Rómaiakhoz 2,28-29*). Ennek nyomán tette szavá a *Barnabás-levél*, hogy amikor Mózes az előírásokat kapta „a Lélekben szólott, ők azonban a testi vágyaknak megfelelően fogtak fel”¹⁹

¹⁶ Amulo írja róla, hogy „teljes egészében zsidóvá vált, hitében, épp úgy, mint külsőségeiben.” *Liber contra Iudaeos*, 42. MPL 116. 171.

¹⁷ A fogalom patrisztikus relevanciáit tárja fel Marcel Simon: *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, i.m.

¹⁸ Paulus Alvarus: *Epistola 18,2*. MPL 121. 493.

¹⁹ *Barnabás-levél*, X,9. In. *Apostoli atyák* (Szerkesztette és fordította Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1980. 234.

mindent, ezért dorgálta meg Jusztinosz apologéta zsidó vitapartnerét, Trifónt, mondván, hogy „ti mindent csak testiesen fogtok fel”,²⁰ szemben a keresztényekkel, az „igaz izraelitákkal”, „a szellemiekkel”²¹, s innen válik érthetővé és értelmezhetővé az apologéta nagyvonalú ajánlata, amelyben arra buzdítja a zsidókat, hogy „metélkedjete körül inkább a szívetekben”.²² Eme spirituális metamorfózis révén, a kereszténység szakavatott – és beavatott – tolmácsolásában (héberől görögre és latinra) nyeri el valóságos értelmét Izrael egész történelme, törvény- és szokásrendszere, egyúttal ennek a közvetítő nyelvnek köszönhetően válik félreérthetlenné az Ószövetség népének az Újszövetség népével való történelmi és üdvtörténeti helycseréje. Mindenesetre a Szentírás „betűjéhez”, a törvény „szó szerinti értelméhez” ragaszkodó zsidóságot – legalábbis ahogy ezt a kereszténység tudni vélte – folyamatosan a materiális valósághoz való túlzott kötődés vádjával illetik a keresztény teológusok, no meg azzal, hogy az igazi szellemi értékek iránt semmi affinitással nem rendelkeznek.

A testiségről szólva, ha csak röviden is, de érdemes jelezni, mennyire árulkodó, amikor a kereszténység Jézus testi mivoltát, vagyis zsidóságának egyértelmű jelét igyekszik láthatatlanná tenni, s Jézust mintegy megfosztani jellegzetes sémita vonásaitól, többek között a körülmetéltség jelétől, amit minden nyolcnapos zsidó kisfiú, Ábrahám szövetségéhez való tartozás jeleként, megkapott. A megfeszített Jézus szemérmét eltakaró kendő korántsem a szégyenlős és a testi sajátosságokra érzéketlen középkor műve, sokkal inkább annak a hagyománynak képezi a részét, amely komoly erőfeszítésekkel igyekezett elleplezni Jézus zsidóságát. A későbbiekben eretnekké nyilvánított ariánusok ravennai keresztelőkápolnájának csodás mozaikján a Jordán vízében álló, s a víz sejtelmes takarása ellenére is kivehető Jézus férfiasságán a körülmetéltség jele, ám sehol máshol. (5. kép) S hasonlóképpen, Jézus az idők során folyamatosan elveszíti jellegzetes sémita vonásait (6. kép), haja egyre szőkébb lesz és egyre egyenesebb, szeme kék, azaz a keresztény kiábrázolások során külleme északi, nordikus, árja jeleget ölt. (7-9. kép).

Petrus de Capua a *Iudeus* címszó alatt azt fejti ki, hogy a zsidó név Jákob negyedik fiának, Júdának nevéből ered: a testi értelemben vett, körülmetélt zsidó, aki az ételeket tisztákra és tisztátalanokra osztja fel, egykor elhagyva Egyiptomot száraz lábbal kelt át a Vörös-tengeren, Mózesnek engedelmeskedve bejárta a sivatagot, megküzdött Amálék népével, a Szinaj-hegyen az Úrtól megkapta a törvényeit, és végül elfoglalta helyét az Ígéret földjén. Ezzel a „külső” értelemben vett zsidóval állítja szembe a „belső” zsidót, azaz a keresztényt, aki lelkiekben éli meg mindazt, amit a „külső” zsidó testileg. A „külső” zsidó,

²⁰ Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XIV,2 i.m. 151.

²¹ Uo. XI,5. 148.

²² Uo. XV,7. 152.

aki amúgy a történelméről és a kultikus gyakorlatáról (körülmetékedés, étkezési és tisztasági törvények stb.) ismerszik meg, Krisztus eljövetelekor átadta a helyét a „belső” zsidónak, aki számára minden korábbi törvény, hagyomány és praxis pusztá jelleppé, előképpé vagy árnyképpé egyszerűsödik.

A legszélsőségesebb és egyúttal legképtelenebb megoldást azok a szerzők kínálják, akik Petrus de Capua „Iudeus exterior” és „Iudeus interior” elméletét ad absurdum feszítették, azt hangoztatva, hogy a zsidó elnevezés „eredeti” vagy „valós” értelmében hitvallót (confitens vagy confessor) jelent, mivel valamikor felismerték az egy és igaz Istent, ámde mára leginkább a tagadók (diffessores) jelentés jár ki a fogalomnak. A zsidókat meg kell fosztani tehát nevüktől, vagy annak eredeti jelentésétől, hiszen Krisztust megtagadva ők maguk veszítették el nevük valós értelmét. Mintha már ezt sugallná a *Jelenések könyve*, amikor kijelenti, hogy vannak, „akik zsidónak vallják magukat, noha nem azok, hanem a sátán zsinagógája” (*Jelenések könyve* 2,9). Paschasius Radbertus – a fentieknek megfelelően – annak ad hangot, hogy az igazi Juda nem más, mint az egyház, a zsidók ugyanakkor méltatlanokká váltak arra, hogy viseljék nevüket, minthogy ők „a Sátán zsinagógája”.²³ Ehhez sietett csatlakozni Ambrosius Autpertus a maga kommentárjával, leszögezve, hogy a fenti kijelentés az egész zsidó népre vonatkozik, hiszen, akik felmenőikkel és a körülmetékedéssel kérkednek, azok elvesztették nevük viselésének jogát, mivel elvetették Krisztust.²⁴

Sedulius Scotus a páli levél nevezetes részére utalva („De ha te zsidónak mondog magad...” – *Rómaiakhoz* 2,17) különbséget tesz aközött, hogy „zsidónak lenni” és „zsidónak neveztetni”, hiszen ahhoz, hogy zsidók legyünk, rejtett módon a szívünkben kell körülmetékednünk.²⁵ Cassiodorus még a korábbiakban azt emelte ki, hogy a zsidók megkapták Istentől a szakítólevelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés, hiszen „jogunk van rá, minthogy a Megváltó Juda törzséből származik.”²⁶ Rabanus Maurus lényegében ezt ismétli meg, hozzátéve, hogy a zsidók megkapták Istentől a váló levelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés.²⁷ Gerhoh von Reichersberg ugyancsak azt hangsúlyozta, hogy a zsidók, mivel „régóta tagadják az igazságot, nem méltók arra, hogy zsidóknak (azaz hitvallóknak) neveztessenek.”²⁸

²³ Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaem* 1,1. MPL 120. 49.

²⁴ Ambrosius Autpertus: *Expositio in Apocalypsin libri X*, (ed. R. Weber), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 27, 27A, Turnhout, Brepols, 1975. 119.

²⁵ Sedulius Scotus: *Collectanea in omnes B. Pauli epistoles, In epistolem ad Romanos* 2. MPL 103. 28.

²⁶ Cassiodorus: *Expositio in Psalmum*, 75. MPL 70. 540.

²⁷ Rabanus Maurus: *Expositio s. Ieremias*, 2,3. MPL 111. 827-828.

²⁸ Gerhoh von Reichersberg: *Expositio in Psalmos*. in: *Gerhohi Opera inedita*. II/2. (ed. D. és O. Van Den Eynde és A. Rijmersdael), Roma, 1956. 717.

Guillaume de Bourges ennek megfelelően vonja le végső konklúzióját, amelynek értelmében a passió története óta a zsidó név nem Jákob fiára utal, hanem azokra, akik elárulták Krisztust.²⁹ Tehát nem is a kereszténység fosztotta meg a zsidóságot a nevéől a név hitvallói (confitens) értelmében, hanem ezt maga a zsidóság tette meg, hűtlenné és méltatlanná válván önnön nevéhez, Istentől kapott identitásához, s mint a gondviselés egész menetében betöltött szerepéből annyit, ezt is kénytelen volt átruházni az üdvtörténeti váltófutásban a célegyenesre ráforduló kereszténységre.

A *Contra Iudaeos* (és sohasem *Tractatus de Iudaeis*) rendkívül elterjedt középkori keresztény teológiai műfajának egyik leggyakoribb, biblikus forrásokon alapuló antijudaista érve, miszerint a zsidók törvényei, vallási és rituális előírásai elavultak és használhatatlanok, Isten számára pedig ürességükben és tartalmatlanságukban egyenesen utálatosakká váltak. A régi törvény szolgávé tette azt, aki abban élt, ám Isten új törvénye felszabadította az embert. A vitázó szövegek szívesen hivatkoznak – egyebek között – *Maleákhi 1,10*-re („nem fogadom szívesen kezetekből az ételáldozatot”) vagy Jesája soraira („ételáldozataitok füstje utálattal tölt el ... Újholdjaitokat és zarándoklataitokat egész szívemből gyűlölöm... imáitokra nem hallgatok oda” – *Jesája 1,13-15*), hogy ezekből vezessék le a kereszténység egészére vonatkoztatva Jeremiás „új szövetségre”, új törvényre utaló próféciaját, amelyet – ahogy az Örökkévaló mondja – a „bensejükbe adom, és a szívükbe írom” (*Jeremiás 31, 31-33*). Noha Jézus hangsúlyozta, hogy „nem megszüntetni” jött a törvényt (*Máté 5,17*), már az első évszázadok egyházatyái arról értekeztek, hogy a zsidók törvénye, a régi szövetség Jézus fellépésétől kezdve elveszítette érvényét, s „a Hórebnél kihirdetett törvényt, amely elévült” felváltotta „legtökéletesebb törvény”.³⁰ A feladat tehát az, hogy a hatályukat veszített mózesi törvények és előírások helyett – amelyeknek egyébként már előképszerű jellegük is megszűnt³¹ – a lelkeség új törvényeit kell követni, s – *Jeremiás 4,4* nyomán – eleget téve Jusztinosz felszólításának: „metélkedjetek körül inkább a szívetekben”.³²

A középkori kereszténység számára különösen a körülméltékedés, valamint a szabbatra vonatkozó előírások és az étkezési törvények váltak anakronisztikussá. A szabbat előírásai nemcsak túlhaladtak, hanem embertelenek is, hiszen – miként ezt a keresztény érvelők a zsidók fejéhez vágják – arra

²⁹ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini* (ed. Gilbert Dahan), Éditions du Cerf, Paris, 1981. 128.

³⁰ Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XI,2, In. *A II. századi görög apologéták* (Szerkesztette: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 147. Fordította: Ladocsi Gáspár

³¹ Szókratész: *Hisztorika Ekklesiásztiké*, V,22, In. *Szókratész Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 354. Fordította: Baán István

³² Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XV,7, i.m. 153.

alkalmasak csupán, hogy a zsidók hagyják elpusztulni akár még saját gyermekeiket is, pusztán azért, hogy a szombati „tétlenségnek és semmittevésnek” eleget tegyenek.³³ Mindenesetre elgondolkodtató, hogy vajon az egyszerű tájékozatlanság és tudatlanság kap-e itt hangot, avagy az ilyen állítások utalhatnak-e inkább szándékos manipulációra? Hiszen tudvalevő, hogy a „pikkuah nefes” (életmentés, szó szerint: az élet nyílása) szabálya nemcsak lehetővé teszi, de egyenesen kötelezőként írja elő az életmentést (a gyorsaságra való tekintettel ilyenkor tilos rabbinikus beleegyezést kérni): inkább szakítsa meg az ember a sabbatot, hogy akit megment, az még sok sabbatot tarthasson ezután.³⁴ Az elhangzott vád azért is érthetetlen, mert a keresztény érvelők közül többen is bizonyíthatóan jól ismerték a sabbatra vonatkozó parancsok lényegét, miként megfigyelhető mindez többek között Petrus Alphonsinál vagy Bonaventuránál.³⁵ A körülméltelkedést a keresztény exegéták a keresztység előképének tekintették, s ebben a jelentésében Isten és az emberi nem szövetségének jeleként értelmezték. Ez az interpretáció mindenesetre pont a leglényegesebb mozzanatában különbözött a zsidó felfogástól, hiszen a héber Biblia hagyományának megfelelően a zsidók számára Istennek nem az egész emberi nemmel, hanem csupán népével, Izrael közösségével való szövetségkötésének volt ez a jelképe. Az étkezési előírásokkal kapcsolatosan a keresztény szerzők – kozmológiai kérdéssé dimenzionálva az általuk vitatottakat – annak a felvetésnek adtak hangot, hogy Isten teremő aktusa nem lehetett elhibázott, teremője teljes egészében jó, s ebből következően nem létezhetnek tisztátalan állatok.³⁶

A kinyilatkoztatás történeti és teológiai tényére hivatkozó kereszténység a *ratio* érveit az *auctoritas* megfellebbezhetetlen bizonyítékaira, a kinyilatkoztatást hordozó szöveg autoritásának, szentségének az alapjaira kellett, hogy helyezze. Ezért tekinti Petrus Damiani a zsidókkal való vita két legfontosabb pillérének a racionális argumentumokat és a szentírási tanúságokat: „Betapasztani a zsidók száját érvekkel, és legyőzni őket a Szentírás tanúságá-

³³ Henri Gilles: „Commentaires méridionaux des prescriptions canoniques sur les juifs”, In: *Juifs et judaïsme de Languedoc. XIII^e siècle -début XIV^e siècle* (ed. B. Blumenkranz – M. H. Vicaire), Toulouse, Privat, 1977. 26.

³⁴ *Joma 85a; Sabbath 132a* A sabbatra három olyan tilalom vonatkozik, amelyet még életmentés címén sem lehet megtenni: gyilkosság, bálványimádás és szexuális erkölcstelenség (pl. vérfertőzés, házasságtörés – *Szanhedrin 74a-b*). Ha ez halálhoz vezet, a halottat mártírként (kiddus ha-sem) kell tisztelni.

³⁵ Lásd Petrus Alphonsi: *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur*. MPL 157. 535-672; Bonaventura: *Collationes de decem praeceptis*, In: *Opera omnia* 5, Quaracchi, 1893. 520.

³⁶ Gilbertus Crispinus: *Disputatio Iudei et Christiani* (ed. B. Blumenkranz), C. Mohrmann and J. Quasten, Utrecht – Antwerpen, 1956. 29-30; Alanus de Insulis: *Summa quadripartita*. MPL 210. 407-408.

val”³⁷ – mondja, mintegy irányt mutató munkaprogramot adva az elkövetkezendő idők keresztény vitázóinak. Módszertanilag is rendkívül tanulságos az a jellegzetes középkori érveléstechnika, amely a személyes okfejtések, eszmefuttatások és bizonyítások mindegyikének verifikálhatóságát a Szentírásra való hivatkozás autenticitásának, az onnan kiemelt érvek relevanciájának és az így fölállított tézis plauzibilitásának függvényében tudja csak elképzelni. Gilbertus Crispinus zsidó partnerével folytatott vitájának alapelvét abban határozza meg, hogy a Szentírásból vett érvekkel vajon ki tudja tanúsítani és érvekkel cáfolhatatlanná tenni állítását, miszerint „azé lesz a győzelem, aki képes hivatkozni a Szentírás igazságára és autoritására.”³⁸

Miután tehát a régi törvényt a kereszténység, mint megkopott, elavult, külsődleges, üres, tartalmatlan, „szavatosságát veszített” szabálygyűjteményt szemlélte, a héber Bibliát (az Ószövetséget) csupán az Újszövetség jelképének, árnyképének tekintette,³⁹ amely – éppen emiatt – szó szerinti értelmezés helyett allegorikus magyarázatot követel,⁴⁰ s mihelyst a jelkép nyilvánvalóvá válik, „eredeti” vagy „eredetinek tűnő” értelmét rögvest el is veszíti. Kétségtelen, hogy a természeti törvényhez tartozó erkölcsi előírások minden emberre kötelezőek, ám a rituális törvények – amelybe Krisztus is beleszületett⁴¹ – csupán nevelési-pedagógiai funkciókat láttak el egykoron, legfőképpen azt, hogy a zsidókat távol tartsák a bálványkultuszoktól. Ám a rituális előírások Krisztus eljöveteleivel értelmüket veszítették, sőt azóta ezek betartása kifejezetten bálványimádásnak minősíthető. A zsidó érvelők folyamatosan azt hangsúlyozták, hogy „a törvény, amelyet Isten keze maga alkotott” nem szűnt meg, hiszen Jesája próféciája (*Jesája 60,5*) arról az időről beszél, amikor a népek már mind megtérnek a törvény kötelékébe.⁴² Mások az Újszövetség emlékezetes helyére figyelmeztetnek, amely a zsidók törvényét nemhogy elutasítaná, hanem eleve jónak nevezi: „mi tudjuk, hogy a törvény jó” (*1Tímóteushoz 1,8*). Ha pedig a keresztények is azt vallják, hogy a törvényt

³⁷ Petrus Damiani: *Antilogus contra Judaeos, ad honestum virum clarissimum*. MPL 145. 41.

³⁸ Gilbertus Crispinus: i.m. 29. A dialógus zsidó vitázója éppen azokat az autentikus szentírási helyeket fogja keresztény partnerétől számon kérni, amelyek egyértelműen azt tanúsítanak, hogy az Isten emberré lett: i.m. 43.

³⁹ Lásd Henri De Lubac: *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1. Aubier, Paris, 1959. 305-363; Marie-Dominique Chenu: „L'Ancien Testament dans la théologie médiévale”, In. *La Théologie au XIIe siècle*, Vrin, Paris, 1966. 210-220.

⁴⁰ Guibertus de Novigento: *Tractatus de Incarnatione contra Judaeos*, VI. MPL 156. 519; Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica*. MPL 163. 1048.

⁴¹ Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*, Ia IIae, q.98, a.4.

⁴² *Altercatio Aecclesie contra Synagogam* (ed. B. Blumenkranz), In. *Revue du moyen âge latin*, 10. Strasbourg, 1954. 62.

Isten adta az embernek, miért van szükség az olyan diszkriminációra, amely megkülönbözteti az örökké érvényes és hatályban maradó törvényt a múlandó és megszűnő törvénytől?⁴³ Nincs szükség arra, hogy a törvény rejtett értelme után kutakodjunk; Isten elrendelte azt, tehát maradéktalanul be kell tartanunk. Rossz úton jár a kereszténység, amely elutasítva a betű szerinti értelmet, a törvény jelképes tartalmát próbálja megfejtetni.

A zsidók törvényei – hangoztatták a keresztény teológusok – elsősorban az ember külsődleges megnyilvánulásait szabályozták, a keménynyakú nép megregulázását és féken tartását szolgálták, ám a személy belső, lelki életére nem voltak képesek úgy hatni, ahogy tették azt a mózesi törvény helyébe lépő új, a lelki és morális fejlődést biztosító jézusi parancsolatok. Egyébként a törvény elégtelenségét bizonyítja a keresztény polemizálók véleménye szerint az a tény is, hogy a Szentföldtől elszakadt zsidóság sem tartja be a parancsolatok egy részét, sőt mi több, nem is lenne képes követni maradéktalanul az előírásokat.⁴⁴ Hiába érvelnek a zsidók azzal, hogy Istentől csak teljes, tökéletes és örök törvény származhat, s mivel tökéletes és Istentől kapott, örökön betartandó, azaz semmilyen más törvényre nem lecserélhető,⁴⁵ a keresztények azzal vágnak vissza, hogy amiként a pedagógusnak is alkalmazkodnia kell a gyermekkor minden egyes szakaszához, ugyanígy az isteni törvények is figyelembe veszik az emberiség lelki fejlődésének állomásait: ezen belül a zsidóság a testiségbe süllyedt gyermekornak tekinthető, míg a kereszténység a lelkiiség felnőttkorát jelenti.⁴⁶ A törvény a zsidóság számára a szabadság forrása volt (eleve csakis az Egyiptomból kivonulól, a szolgaság házából megszabaduló zsidóság kaphatta), a kereszténység azonban a bűnbeesés következményének tekintette azt, a zsidók tökéletesnek látták és megváltoztathatatatlannak, a keresztények tökéletlennek és befejezetlennek, amely végül Krisztusban teljeseedik be és válik abszolúttá. A középkori polémiákban minduntalan jelen lévő kettősség⁴⁷ a héber Biblia tipológikus olvasatában is folyamatosan visszaköszön.

A tipologizáló exegézis⁴⁸ a héber Biblia alakjait két részre bontva, egyfelől pozitív személyekként írta le azokat, akiket valamilyen módon Krisztus elő-

⁴³ Gilbertus Crispinus: i.m. 28.

⁴⁴ Lásd Petrus Alphonsi: *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur*. MPL 157. 593-594; Alanus ab Insulis: *Summa quadripertita*. MPL 210. 407-408.

⁴⁵ Ilyen évről számol be – egyebek között – Gilbertus Crispinus is: *Disputatio Iudei et Christiani*. i.m. 28.

⁴⁶ Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: i.m. 1047.

⁴⁷ Lásd Beryl Smalley: „William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law”, In. *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, II. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974. 11-71.

⁴⁸ Lásd Jean Daniélou: „Qu'est-ce que la typologie?”, In. *L'Ancien Testament et les Chrétiens*, Cerf, Paris, 1951. 199-205.

képeiként törekedett bemutatni – ahogy tette ezt az *Apostolok cselekedetei* Józseffel és Mózesrel (7,9-18 ill. 7,20-37) –, másfelől negatív figuráknak, s így a zsidóság jelképeinek tüntette fel azokat, akik a Krisztus előképeiként felfogott szereplőkkel kerültek konfliktusba. Sevillai Izidor listájából⁴⁹ bőséggel meríthettek mindazok, akik maguk is arra törekedtek, hogy kimutassák, miként lehetett Ádám, Noé, Izsák vagy Józsué Krisztus előképe, hiszen „Krisztust a régi Törvény meghirdette, mind az emberek, mind a mező vadjai, mind az ég madarai által.”⁵⁰ Az egyik legkifejezőbb szembeállítás az Ábel-Káin-féle oppozíció, amely Szent Ágoston óta⁵¹ rendre megjelenik a keresztény exegézisben – ahogy Káin megölte fivérét, úgy vált a zsidóság Krisztus gyilkosává –, s ez a gondolat ismétlődik a későbbiekben – többek között – Rupertus Tuitiensisnél vagy Étienne Langtonnál. De Jákob és Ézsau vagy Sámson és Delila alakjának szembeállításai is hasonló tipológikus szándékból fakadt. Ézsau az idősebb (mint a zsidóság), ámde Jákob az igazi örökös (mint a kereszténység), s így teljesedhetett be a Szentírás ígérete, miszerint „az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak.” (*Genesis* 25,23).⁵² Amint Ézsau eladta elsőszülöttségi jogát egy tál lencséért, akként mondanak le a zsidók a lelki törvényről a külsődleges, testi törvényért cserébe. Továbbá Ézsau külleme is félreérthetetlenül a zsidóságra utal, hiszen – mint tudvalevő – szőrös teste az érzékiség jele, vörösese színe pedig a Krisztus véréből való bemocskolódást szimbolizálja. Amúgy a testvérek közötti rangkülönbség avatta a keresztény exegézisben Izmaelt, az idősebb, s otthonról elűzött fiúgyermeket is a zsidóság jelképes alakjává, s vált ezzel Izsák antitézisévé, akit viszont a kereszténység önmaga allegorikus megsemmisítőjeként tisztelt.⁵³ A Delila-tipológiát

⁴⁹ Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. MPL 83. 97-130.

⁵⁰ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini*. i.m. 232-233.

⁵¹ Augustinus: *Contra Faustum manichaeum*, XII,9. MPL 42. 258.

⁵² Ezt az érvet már a korai kereszténység is felhasználta (pl. Tertullianus: *Adversus Iudaeus*, 1; Augustinus: *Epistola* 196,3,13), de a tipológikus okoskodás korántsem tekinthető kifogástalannak. Mindössze arról az apróságról látszik megfeledezni, hogy Jákob, a fiatalabb, a kiválasztott nép, a zsidóság ősatya, aki még a nevét is Izraelre változtatta át, míg az idősebb, Ézsau, „kinek neve Edom” (*Genesis* 36,1) kizáratt az örökségből. A zsidó argumentumokban nem véletlenül Ézsau szerepel a gonoszként (a rabbinikus irodalomban Edom a pogány és a keresztény Róma elnevezése), „aki fogta a tállitot és helyet foglalt az igazak között a mennyekben. És a Szent – áldassék – kiragadta közülük és kitaszította onnan” (*Nedarim* III,10). Ézsau, aki a Talmudban a rossz szinonimája, s mint ilyen, gyakori elnevezése a keresztény császárságnak, illetve a tállitot, az imakendőt, a zsidó kultusz szimbólumát magához véve az örökséget kisajátító, az önmagát igaz Izraelnek tekintő keresztény egyház allegóriájává is vált. Lásd ehhez: G. D. Cohen: „Esau as Symbol in Early Medieval Thought”, In: *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altmann), Cambridge, 1967. 19-48.

⁵³ Ambrosius: *Commentaria in epistolam beati Pauli ad Galetas*. MPL 17. 363.

Sevillai Izidor egy furcsa szójátékkal igyekszik egyértelművé tenni: Delila megfosztotta Sámson a hajától (decalvavit), ezért jelképezi ő a Zsinagógát, amely Jézust megfeszíttette a Koponyák helyén (in loco Calvariae).⁵⁴ S ha a bölcs, jóságos és megbocsátó József jelenti a kereszténységet, akkor – értelemszerűen – Jákob többi fia kollektíven testesíti meg a bűnös zsidóságot.⁵⁵ A kezdetben az Úr által kedvelt, ám később egyre gyűlöletesebbé váló s Dávidot is megölni szándékozó Saul is a zsidó nép allegorikus alakjaként elemzi a középkori keresztény exegézis,⁵⁶ a szövetség ládája előtt önfeledten táncoló Dávidot megvetően szemlélő Mikal a Krisztust gúnyoló Zsinagóga jelképévé lesz,⁵⁷ s a levelet kézbesítő, ám annak tartalmát nem ismerő Uriás arra a zsidó népre emlékeztet, amelynek hosszú időn át birtokában volt a Szentírás, mégsem volt képes felismerni tartalmának valódi értelmét.⁵⁸

A középkor kedvelt és igen gyakori képi vagy plasztikus ábrázolása az Egyház és a Zsinagóga egy-egy nőalakban megisméltetett megjelenítése, ahogy a tipologizáló exegézisben Lea, az idősebb leánytestvér a zsidóságot, míg Ráhel, a fiatalabb és kedvesebb leánytestvér a kereszténységet szimbolizálta. Ennek megfelelően – amint ez például a XIII. századból való genti Szent Péter-apátságából származó misekönyv egyik képén látható⁵⁹ – amíg az Egyház koronás büszke leányként mutatkozik, kezében hatalmának attribútumaival, addig a Zsinagóga rossz küllemű, elhanyagolt, ápolatlan öregasszony, koronája éppen lefelé csúszik a fejéről, szeme lezárva (a zsidó vak-ság jeleként⁶⁰), kezében törött jogar. (10-12. kép)

A zsidó nép szellemi és fizikai értelemben egyaránt vakká vált (Gautier de Châtillon az 1170-es évek elején írt Antikrisztus-költeményében – *Dum contemplor animo* – azt állítja, hogy maga az Antikrisztus volt az, aki Leát, azaz a zsidókat megvakította), s ennek tudható be, hogy a zsidó nép képtelen felismerni azt a jelentésváltozást, amelyen a Szentírás Krisztus eljövételét követően átesett. Guillaume de Bourges egy egész fejezetet szentelve a kérdésnek, a vakságot Isten büntetéseként értelmezi, amivel a zsidókat azért

⁵⁴ Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, 81. MPL 83. 112.

⁵⁵ Lásd Hildebertus Cenomanensis episcopus: *Applicatio moralis ex Veteri Testamento*, XV. – *Quid significat historia Ioseph*. MPL 171. 1266.

⁵⁶ Lásd Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. MPL. 83. 112; Bonaventura: *Sermo 2*. in: *Opera omnia*, IX. Quaracchi: 1901. 266.

⁵⁷ Rupertus Tuitiensis: *De Trinitate et operibus ejus, in libros Regum, II*, 27. MPL 167. 1127.

⁵⁸ Rupertus Tuitiensis: i.m. II, 34. 1135.

⁵⁹ Musée de la Bylocke, Franciaország.

⁶⁰ Pál apostol a *Rómaiakhoz* írott levelében (II,8) írja: „Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.”

sújtotta, mert azok nem voltak hajlandók Krisztusban meglátni a Messiást.⁶¹ A kereszténység tipológikus exegézisének megfelelően éppen ezekről a zsidókról mondja a Szentírás, hogy „botorkálnak ... mint a vakok, mert vétkeztek az Úr ellen (Szofóniás 1,17), s „vakokként bolyonganak az utcákon” (Siralmak könyve 4,14), más szóval „eltévedtek a világos és egyértelmű szövegben”, így hát „joggal nevezhetők vakoknak, mivel megkapták egykoron az Ószövetséget, és mégsem képesek helyesen felfogni mindazt, ami abban áll.”⁶² Másfelől a zsidóságot azért tette vakká az Úr, s avégett zárta be a Szentírás szövegét megfejtésre váró jelképek, allegóriák és szimbólumok bonyolult rendszerébe, mert ezzel is védeni akarta az isteni textust a folytonosan lázadó és hitetlenkedő zsidó néppel szemben: hiszen – így a keresztény érvelők – még elgondolni is borzalmas, hogy mit tett volna a jelképek nélküli, világos terminusokban megszólaló szöveggel a hűtlen zsidóság (judaicam perfidiam), ez a rebellis nép.

Arnaud Royard a *Synagogáról* írva a hét főbűn (*peccata capitalia*) közül mindjárt hármat is alkalmasnak talált arra, hogy általuk mutassa be az érdeklődő nagyközönségnek a zsidóság legkarakterisztikusabb vonásait: a gőgöt (*superbia*), a fősვნységet (*avaritia*) és a bujaságot (*luxuria*). A góg a Krisztus idejében élt zsidók legjellemzőbb sajátja, a fősვნység pedig, amely az egyik legelső előfordulása a későbbiekben közhellyé váló, zsidókkal szembeni előítélet-típusnak, itt igazi középkori értelmében bukkan fel, mint a „lélek pestise”, amely pénzsóvárrá és iriggyé teszi az embert.⁶³ Salimbene de Adam – mint afféle precíz hivatalnok – a zsidó fősვნység megfellebbezhetetlen bizonyítékát látja abban az értéktelen ajándécsomagban, amelyet a *Királyok könyvének* tanúsága szerint Jeroboám király küldött az Úr prófétájának,

⁶¹ Guillaume de Bourges: i.m. 212–241. A középkori bestiáriumban, ahol némelykor a hálóját szövő pókra, máskor a hamisságot és csalárdságot kifejező skorpióra, az érzékiséget és a promiszkuítást jelentő békára (Bosch *A királyok imádása* c. triptichonjának bal oldali szárnyán, a betlehemi istálló ellentétének, a romos dávidi palotára mint a pusztulásra ítélt zsinagógának a jelképére egy békabálványt festett: Lásd Wilhelm Fraenger: Hieronymus Bosch, i.m. 311.), az ostoba számárra vagy a gyilkos marásáról ismert, kegyetlen viperára emlékeztet a zsidóság, olykor előfordul az is, hogy a választott nép – vaksága miatt – a bagoly állati alakját ölti magára. l. ehhez: Alanus de Insulis: *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, MPL 210. 1005; Marcel Bulard: *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, Xve, XVI siècles*, E. De Boccard, Paris, 1935.

⁶² Francisco Cantera Burgos (ed.): *El tratado „Contra caecitatem Iudaeorum” de fray Bernardo Oliver*, Madrid–Barcelona, 1965. 68.

⁶³ Lásd Gilbert Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990. 513. „Auaritia est anima pestis” (A fősვნység a lélek pestise) kifejezést Alanus ab Insulis használta. Lásd *De virtutibus et vitiis* (ed. Odo Lottin), In. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, VI. Duculot, Gembloux, 1960. 72.

Ahijjának.⁶⁴ „Nem kell ezen meglepődni” – mondja a XIII. századi krónikás –, hiszen „a király fősvény volt, s a zsidók természetét mondhatta magáénak”.⁶⁵

Minden rossz a zsidóktól ered: a kutak és a források hangyaszigormalmú mérgezésével ő az okozója a legkülönbözőbb pusztító járványoknak, a leprának, a pestisnek,⁶⁶ s az ördögtől elnyert toxikológiai szakértelmét kizárólag a kísérleti laboratóriumaként felfogott keresztény világban hasznosítja. Rémtörténetek terjednek arról, hogy magas méltóságú, grófi családok egy-egy családi perpatvart végleg elsimítandó miként veszik igénybe zsidó méregkeverő szakspecialisták extra szolgáltatásait a háznép megritkításának gazdaságos céljából,⁶⁷ s az egyház rendre különféle határozatokban, zsinati döntésekben siet hívei segítségére, akkor is, amikor – kizárólag higiénés okokra való tekintettel – megtiltotta a keresztényeknek, hogy zsidó orvosokhoz forduljanak, azzal a megszorítással, hogy ha mégis kénytelenek ezt tenni, legalább a felírt orvosságot keresztény patikusnál készíttessék el⁶⁸, s akkor is, amikor zsidó hús- és élelmiszerárusoktól tanácsolják el az egyszerű népet, akikre – köztudott – még a pult mögül is a fondorlatos méregkeverő leselkedik.⁶⁹ (13-14. kép)

A zsidó egyszerre válik szellemi, fizikai és politikai ellenséggé, akit már csak preventív okokból is jobb minél előbb kiűzni a különböző városokból és országokból, mert ellenkező esetben ő lesz az, aki megsemmisíti a számára eredendően gyűlöletes keresztény univerzumot. Noha zsidó és keresztény körökben egyaránt ismertek voltak azok a valóságos történeti alapon nyugvó legendák, amelyek arról a rendkívül jelentős katonai segítségről számoltak be, amelyet zsidók nyújtottak Nagy Károlynak Narbonne 759-es ostromakor,⁷⁰ mégis kielezett politikai pillanatokban szinte menetrendszerűen láttak

⁶⁴ Vö. *IKirályok könyve* 14,3.

⁶⁵ *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum* (ed. Oswald Holder-Egger), Hahn, Hannover–Leipzig, 1905–1913. 284.

⁶⁶ Robert Anchel: „Pastoureaux, lépreux et juifs”, In: *Les Juifs de France*. J. B. Janin, Paris, 1946. 79-92.

⁶⁷ Lásd pl. Guibert de Nogent: *De vita sua*, III,16. i.m. 422.

⁶⁸ Valladolid (1322), *Canon 21*. In: J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (továbbiakban: Mansi), 25. 720.

⁶⁹ Vienne (1267), *Canon 18*. in: Mansi 23. 1175.

⁷⁰ Julianus toledói püspöknél (642-690) bukkan föl elsőként ez a történet (*Historia Rebellionis Pauli Adversus Wambam gothorum regum* 5 és 28. MPL 96. 766 és 794.), és később ez lesz olvasható a XII-XIII. században, a *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonnamban* és a *Philomenában*. Lásd Israel Levi: „Le roi juif de Narbonne et le Philome”, In: *Revue des Études Juives* 48. (1904), 197-207; Uő: „Encore un mot sur le roi juif de Narbonne”, In: *Revue des Études Juives* 49. (1904), 147-150; Jean Regné: „Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle”, In: *Revue des Études Juives* 55. (1908), 1-36; 221-243; 58. (1909), 75-105; 200-225; 59. (1910), 58-59; 61. (1911), 228-254; 62. (1911), 1-27; 248-266;

napvilágot azok a leginkább egy-egy jól irányzott följelentéssel beérő beszámolók, amelyek a zsidóságot rendre azzal vádolják, hogy lepaktálnak a keresztény világ ellenségeivel, s elárulják saját „gazdanépüket”. A zsidó-tatár kontinuitáselmélet nagy ívű és merész történeti konstrukciója, amelyet Matthaeus Parisiensis vetett papírra Krónikájában – hogy tudniillik a tatárok Izrael elveszett törzséhez tartoztak – elegendő oknak bizonyult ahhoz, hogy különféle mendemondák kapjanak szárnyra arról, milyen csalárd és aljas módon váltak árulókká a kölni zsidók a tatárjárás idején. A későbbiekben szinte kimeríthetetlen gazdagsággal sarjadó motívumkincsekből építkező történetben, mint megannyi epitheton ornans, megjelenik a mérgezett bor), a titkos helyen (in loco secretissimo) megkötött összeesküvés, az árulás, a határokon túlélő („nemzetközi”) kapcsolatoknak a szűk pátria érdekei fölé való helyezése stb., és persze mindennek betetőzéseként, mintegy a történet eszmei mondandójából és erkölcsi tanulságából, valamint annak illusztrációjából következően, hogy a gondviselés elől nincs menekvés, az olvasó saját épülésére és megnyugtatósára rálehet a történetben arra, hogy a végén a sors keze miként csap le a zsidókra, a kínvallatás, a börtönbe zárás és a kivégzés végső harmóniájában feloldódó crescendójában.⁷¹

A fenti vádak továbbcizelláltak és elmélyítették azok a már-már refrénszerűen visszatérő affirmációk, az antiszemita szöveghagyomány megannyi archetipikus eleme, amelyek a vallásgyalázás legkülönbözőbb módjait, a különféle relikviák, az ostya- és a szentképek rendszeres meggyalázását tulajdonították a zsidóságnak. A sok-sok, egy kaptafára készült, unos-untalan hangoztatott, közhelyszerű ráfogások és denunciációk sorából a minden újszerűnek kijáró tisztelettel köszönhetjük azt a szellemi csemeget, amelyről ugyancsak Matthaeus Parisiensis gondoskodott az ő nyájas olvasóközönsége okulására, s amely a fertelmes gonosztetteket generalizálva szinte kozmikus méretűvé dagasztja a zsidó szennyet: történetének hőse egy Ábrahám nevezetű zsidó, aki vásároltatott magának egy pieta szobrocskát, csak azért, hogy aztán azt gondosan belehelyezze az árnyékszékebe. Később Ábrahám megöli az ellene forduló feleségét, majd amikor börtönbe kerül, fény derül egyéb

62. (1912), 75-99; Aryeh Grabois: „Demuto ha-agadit sel Karl ha-gadol ...”, In. *Le Moyen Âge* 72. (1966) 5-41; Joseph Shatzmiller: „Politics and the Myth of Origins: the Case of the Medieval Jews”, In. *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* (ed. Gilbert Dahan), Picard, Paris, 1985. 49-61.

⁷¹ Matthaei Parisiensis: *Chronica Majora* (ed. Henry Richards Luard), IV. Longmans & Co., London, 1877. 131-133. Az *Anales Marbacenses qui dicuntur* (ed. Hermannus Bloch, Hannoverae et Lipsiae, 1907. 89-90.) kevésbé színesen, az árulás motívumát elhagyva, de ugyancsak a zsidók hallatlan örömről és vígságáról számol be, amelynek kiváltó oka – mi más is lehetne – egy Köln felé közeledő idegen katonai hatalom volt.

bűneire is, így – egybek mellett – a hamis pénz forgalomba hozatalának vétkérl is lehull a lepel.⁷² (15-18. kép)

Ezek a vádak és rágalmak kiegészülve mindazokkal, amelyeket már az előbbiekben érintettünk, együttesen keltik a zsidóságról azt az egyre határozottabbá és megfellebbezhetlenebbé váló képet, hogy Isten nemcsak elfordult a bűnös néptől, hanem egyenesen hagyta, hogy egykori választottja az ördög prédájává és eszközévé, a gonosz szándékainak engedelmes végrehajtójává, az Antikrisztus cinkosává, a Sátán népévé váljék. A nevezetes újszövetségi források nyomán – „a sátán az atyátok” (János 8,44), „a sátán zsinagógája” (Jelenések könyve 2,9) – a zsidóság és az ördög között egyértelműen meglévő szoros kötelék mintha csak beigazolódn látszana a középkor lázas, képzeletet és valóságot sokszor tetszőlegesen fölcserélő világában, ahol akár a történelmi jelentőségű politikai események, akár a mindennapok praxisa vagy a természetben lejátszódó folyamatok sajátos alakulása, megmagyarázhatatlan vagy értelmezhetetlen volta olyan egyéni és kollektív félelmeket szült, amelyek végső tárgyukat a „legfőbb rossz”-ban, a „mi” világunktól idegen, tehát szükségyszerűen ellenséges „másik” világában találták meg. Az integrációs erővel rendelkező isteni legitimációt magáénak tudó középkori keresztény társadalom a saját univerzumán kívülre helyezett zsidóságban – a páriánépben – fedezte fel valamennyi félelmének végső okát és mindennemű frusztrációjának legfőbb kiváltóját, s a járványoktól, a háborúktól, a nyomortól és az éhezéstől való rettegés légkörében az éppen adott jelenség megértését megkönnyítette a megbízható sztereotípiakészlet jól bevált alkalmazása. A végső gonosz képét externalizálták a zsidóságra (máskor a muszlimokra vagy az eretnekekre) – „a zsidó a gonosz szellemmel azonosítható ... Őtöle ered a Gonosz ezen a földön, minden, ami a társadalomban rossz ...”⁷³ –, s a képzeletbeli bűnöket felsorakoztató koholmányok, kimérikus állítások⁷⁴ összütését zúdítva Isten egykor még kedvelt népére, diabolizálták, démoni vonásokkal ruházták fel önnön üdvtörténeti előképüket.⁷⁵

⁷² Matthaeus Parisiensis: i.m. V. London: 1880. 114-115.

⁷³ Jean-Paul Sartre: *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, Budapest, Cserépfalvi – Göncöl, 1991. 37. Fordította: H. Perci Éva

⁷⁴ „A kimérikus állítások olyan kijelentések, melyek nyelvtani szerkezetük révén teljes bizonyossággal olyan jellemzőket tulajdonítanak a külső csoportnak és tagjainak, melyeket empirikusan soha nem figyeltek meg.” In. Gavin L. Langmuir: „Kísérlet az antiszemitizmus definíciójára”, In. *A modern antiszemitizmus* (Szerkesztette: Kovács András), Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1999. 64. Fordította: Greskovits Endre

⁷⁵ Bernard Lazare: *L'antisémitisme, son histoire, et ses causes*, Crés, Paris, 1900; Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, The Jewish Publication Society of

A zsidóknak a Sátánnal való közvetlen kapcsolatát jelzi a középkori kereszténység számára az is, hogy mágikus tudományukkal hatalmukban tartják és praktikáikkal képesek befolyásolni a démoni erőket. Marbodus Redonensis költő és püspök Teofil legendáját feldolgozó munkájában Teofil és az Ördög közötti közvetítőről úgy emlékezik meg, mint aki „pestises ember és mágus, a zsidó nép szülötte, az ördög minden hatalmával felruházva”, s – miheztartás végett – egyenesen a fenti alak szájába adja, hogy „a Sátán az Uram”⁷⁶. Legendák számolnak be a Gonosz nevével visszaélő és a név kimondásával pusztítani képes zsidókról: a *Legenda aurea* mondja el azt az esetet, amikor Zambri, a tudós zsidó a Constantinus császár előtt zajló zsidó-keresztény elméleti hitvitát egy felbőszült bika megölésének empirikus gyakorlatával próbálta befolyásolni, ám Szilveszter pápa Jézus Krisztus nevével életre keltette és megszelídítette a fékezhetetlennek tetsző állatot.⁷⁷ Angliában királyi rendelet tiltotta a zsidóknak a koronázási ünnepségeken való részvételt, ugyanis félő volt, hogy hitvány praktikáikkal rossz irányba befolyásolják az eseményeket;⁷⁸ zsinati határozatok szólították fel a zsidókat, hogy mielőbb szüntessék be az istenkáromlást, az uzsoraszedést valamint a mágiát,⁷⁹ s rendeletek tiltották el a keresztényeket attól, hogy zsidókhoz forduljanak gondjaik varázslat általi megoldásának reményében.⁸⁰

Már az egyházatyák közül többen annak a határozott meggyőződésüknek adtak hangot, hogy az Antikrisztus „a gonosz démon fia, aki a sátán és az

America, Philadelphia, 1983; James Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1964; Uő: *The Jews in the Medieval Community*, Soncino Press, London, 1938; Allan Temko: „The Dark Age of Medieval Jewry: Persecution, Expulsion. The End of Paris Synagogue”, In. *Commentary*, 20. 1955. 228-239; Jules Isaac: *Genese de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1956; Léon Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme* I. köt. (*Du Christ aux Juifs de Cour*), Calmann-Lévy, Paris, 1955; Uő: *Histoire de l'antisémitisme*, II. köt. (*De Mahomet aux Marranes*), Calmann-Lévy, Paris, 1961; Bernhard Blumenkranz: *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Peeters, Paris-Louvain, 2006; Uő: „Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle-Ages: Literary Fiction or Reality?”, In. *Journal of Jewish Studies*, 15. 1964. 125-140; Jacob Rader Marcus: *The Jew in the Medieval World: A Source Book*, 315-1791, Cincinnati, The Hebrew Union College Press, 1938; Heiko A. Oberman: *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

⁷⁶ Marbodus Redonensis: *Historia Theophili metrica*. MPL. 171. 1594-1595. Guibert de Nogent Önéletrajzában jól informált szerzőként számol be arról a zsidóról, aki mágikus tudását felhasználva közvetített egy szerzetes és a Sátán között: *De vita sua* (ed. E. R. Labande), Paris, 1981. 202.

⁷⁷ Jacobus de Voragine: *Legenda aurea, Magyar Helikon*, 1990. 40. Fordította: Déri Balázs

⁷⁸ Matthaeus Parisiensis: *Historia Anglorum*, II. (ed. F. Madden), London, 1866. 9.

⁷⁹ *Canon* 23. In. Mansi 23. 882.

⁸⁰ *Canon* 30. In. Mansi 23. 530.

ördög”,⁸¹ zsidónak született, s a zsidók, akik Krisztusban egykor az igazságot utasították el, most az Antikrisztus személyében elfogadják a hazugságot.⁸² Jeruzsálemi Kírilloz az Antikrisztusról szóló katekizisében említi, hogy eljövetelekor különböző mágikus mutatványokkal, szemfényvesztéssel és hazug csodákkal fogja elkápráztatni és hatalma alá vonni a zsidókat, akik ettől kezdve benne látják majd a várva várt Messiást.⁸³ Az ezredfordulóhoz közeledő középkori kereszténység újra feleleveníti arról a Végző Ellenségről szóló tanításokat, aki, miként Krisztus minden jóságot, úgy ő minden gonosztságot összefoglal, akinek a teste a legfőbb gonosz betetőzése és foglalata (anakephalaioszisz, recapitulatio), minden gonosztevő összessége, s – miként erre Rupertus Tuitiensis Apokalipszis-kommentárjának egy helyén rávilágít – mindennek látható jeleként teste magában foglalja a zsidókat, a rossz uralkodókat, a simóniakusokat, a mágusokat, továbbá – valamennyi iszonyat és fertelem betetőzéseként – a költőket és a filozófusokat.⁸⁴ Az Antikrisztus figurájára és szellemiségére, szándékaira és tetteire, valamint követőire való különféle utalások a középkori gondolkodás és érvrendszer fontos elemeivé váltak: a teológiai bölcseletnek épp úgy megszokott részeivé lettek, miként a politikai argumentációnak, a költői nyelvezetnek vagy a maguk képzeletgazdag vizualitásában kibontakozó középkori művészeti alkotásoknak. De gondoljunk akár a középkor egyik legismertebb Antikrisztus-színjátékára (*Ludus de Antichristo*), ahol az Antikrisztust követő Gentilitast (pogányság) és Synagogát (zsidóság) az Ecclesia fogja legyőzni és megleckéztetni, vagy akár Signorelli freskójára az orvietói dómban, ahol a félreérthetetlen ikonográfiai jelzésekkel megfestett és egyértelműen szituálizált Antikrisztus prédikációját különös alakok hallgatják önfelédten (17-18. kép), bizvást leszögezhető, hogy a Gonosz népe között, a világtörténelmi Rossz mellett elkötelezettek táborában üdvtörténeti súlyuknak megfelelően nagy számban ott találhatók a zsidók is, akiket az idők végezetét megelőző végző összecsapásban Krisztus, mesterükkel együtt fog legyőzni és megsemmisíteni.⁸⁵

⁸¹ Órigenész: *Contra Celsum*, 6,45. MPG 11. 1368-1369.

⁸² Jeromos: *Epistola 121,11*. In: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. CSEL 66. 2. 55.

⁸³ Jeruzsálemi Kírilloz: 15. *Katekizis*, 11-12. In: *Jeruzsálemi szent Kírilloz összes művei*, Budapesti Központi Papnevelő Intézet, Budapest, 1995. 170. Fordította: Vanyó László

⁸⁴ Rupertus Tuitiensis: *Commentaria in Apocalypsin* 9,16. MPL 169. 1124-1125.

⁸⁵ Rendkívül árulkodó Felice Felicianónak 1475-ben közzétett antijudaista „tudományos-asztrológiai” pamfletjének címe: *Pronosticum astronomicum de adventu antichristi, pseudo messie ac prophete hebreorum* (Asztronómiai jövődőlés az Antikrisztus eljöveteléről a zsidók hamis Messiása avagy prófétája képében).

A zsidók ördögi tettei közül kiemelkedik az a cselekedetük, amely a legkézenfekvőbb módon bizonyítja a Sátánhoz való szoros tartozásukat, s ez nem más, mint Isten egyszülött Fiának keresztre feszítése. A deicidium vádja, a zsidóknak Krisztus gyilkosaiként való megnevezése végigkövette az első századok kereszténységének történetét, s a középkorban is a vitairadalom állandó elemeként a leggyakoribb érvnek számított, amely mindenki számára egyértelművé és megfellebbezhetetlenné igyekezett tenni a zsidók elvetemültségéről és bestialitásáról szóló kijelentések jogosságát és megalapozottságát. Hosszú évszázadok keresztény szerzői között teljes az egyetértés abban, hogy a zsidóknak a világban való szétszóródását büntetésként, Krisztus meggyilkolására adott isteni válaszként kell értékelni.⁸⁶ Vespasianus és Titus kegyetlen hadai a keresztény történetírók munkáiban már a legkorábbi időktől kezdve az Úr méltó büntetésének közvetítőivé magasztosultak,⁸⁷ s a későbbiekben, az idő múlásával arányosan az állítás még hangsúlyosabbá lett: milyen hatalmas lehet az a bűn, amelyet ennyi idő után sem voltak képesek levelezekelni? Paulus Alvarus Bodo-Eleazarnak írott levelében arra emlékezteti a zsidóságba betért levelezőpartnerét, hogy a zsidók minden korábbi rabsága, szolgasága, száműzetése egyszer véget ért, ám ez a legutóbbi mintha sosem akarna befejeződni.⁸⁸ Az Úr a zsidók korábbi bűneit, a lázongásokat, a bálványimádást, az erkölcstelenségeket ugyan rendre megbüntette, ám a vezeklő és bűnhődő népnek mindig megbocsátott. Azonban Isten mostani, szűnni nem akaró gyűlölete azért sújtja a zsidóságot, mert megölték Krisztust, és e gáztett után még bűnbánatot sem hajlandóak tartani.⁸⁹

Vita voltaképpen csak akörül bontakozott ki, hogy vajon mennyire, milyen mértékben és mélységben terheli a felelősség a zsidókat Krisztus kínszenvedéséért és kereszthaláláért. Canterbury Szent Anzelm megkülönbözteti a tudatosan elkövetett bűnt a tudatlanságból elkövetett bűntől, s ezt mondja: „Isten megölését soha nem volna képes senki tudatosan még csak akarni sem, így akik tudatlanságukban megölték, nem estek bele abba a végtelen

⁸⁶ Lásd például Cassiodorus: *Expositio in Psalmum* 73. MPL 70. 525; Sevillei Izidor: *De fide catholica contra Judaeos*, 2,9. MPL. 83. 514; Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaeum*, 10,23. MPL 120. 788; *Expositio in Lamentationes Jeremiae*, 1. MPL 120. 1087.

⁸⁷ „És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelen-séget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül.”, Eusebiosz: *Hisztoria Ekklesiásztiké III,5,3*, In. *Eusebiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 99. Fordította: Baán István

⁸⁸ Paulus Alvarus: *Epistola* 18,24. MPL 121. 512.

⁸⁹ Petrus Damiani: *Dialogus inter Judaeum requirentem, et Christianum e contrario respondentem*, 1. MPL. 145. 65.

bűnbe, amihez egyetlen más bűn sem hasonlítható.”⁹⁰ A *felix culpa* nevezetes elméletével Anzelm érzékeltetni igyekszik, hogy a zsidók bűne végső soron gazdagította a világot, hiszen Jézus keresztye nélkül nincs feltámadás és mennybemenetel, s miután „Krisztus gyilkosai is eljuthatnak bűnük bocsálatára”,⁹¹ Anzelm a zsidók bűnösségének a mértékét a hagyományos keresztyén felfogáshoz képest minimalizálni látszik.

Abaelardus más következtetési úton haladva ugyanide érkezik el. *Etikájában*, ahol a cselekedetek erkölcsi értelmezhetőségének és megítélésének kritériumául a jó szándékot állítja, így érvel: „Ha...megkérdezi valaki, hogy vajon a...Krisztust üldözők vétkeztek-e azt cselekedvén, amiről azt hitték, hogy Istennek tetsző, és megtehették volna-e bűn nélkül, hogy elmulasztják annak teljesítését, amiről azt hitték, hogy nem szabad elmulasztaniuk, akkor nem válaszolhatjuk azt, hogy az említettek vétkeztek, tehát, hogy a tudatlanság vagy akár a hitetlenség – amely pedig kizárja az üdvözülést – bűn lenne. Akik nem ismerik Krisztust, és e tudatlanság miatt elvetik a keresztyén hitet, mert Isten-ellenesnek hiszik, miért vetnék meg Istent, amikor éppen Istenért cselekszenek, úgy ítélve, hogy jól teszik ezt ... Azaz, ha nem cselekszünk lelkiismeretünk ellen, nem kell attól félnünk, hogy Isten szemében bűnösök vagyunk.”⁹² Abaelardus hihetetlenül messzire megy erkölcsi érvelésében, amikor ehhez még azt is hozzáteszi, hogy Krisztus üldözőinek vétke „sokkal súlyosabb lett volna, ha lelkiismeretük ellenére, megkímélik Jézust”.⁹³

Petrus Pictaviensis neves perplexió-elméletével kísérel meg választ adni a fenti problémára. Amikor egy embernek két rossz között kell választania, zavar lesz rajta úrrá, ám az egyik rosszat el fogja követni. A Krisztust keresztre feszítő zsidók példája jól illusztrálja a fenti helyzetet. „A zsidók minden bizonnyal ebben a helyzetben lehettek, mivel a lelkiismeretük azt súgta nekik, hogy Krisztus a törvényt akarja lerombolni, ezért meg kell őt feszíteni. De a lelkiismeretük azt is súgta, hogy ez az ember igaz és ártatlan... Akárhogy is volt, a zsidók a halálos bűn csapdájába kerültek.”⁹⁴

Petrus Lombardus – jól érzékelhetően Anzelmmel és Abaelardussal vitatkozva – szembeállítja egymással az emberi akaratot és az isteni akaratot, s ez

⁹⁰ Canterbury Szent Anzelm: *Miért lett Isten emberré?* MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1993. 133. Fordította: Dér Katalin

⁹¹ Uo.

⁹² Abaelardus: *Etika*, MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1989. 84. Fordította: Turgonyi Zoltán

⁹³ i.m. 92. Alexander von Hales úgy véli, hogy a zsidók körében csak az egyszerű emberek nem tudták, hogy Krisztus a messiás, ám a tekintélyes és tanult emberek, azaz a zsidók vezetői jól tudták ezt, ámde az irigység és a gonoszság hajthatatlanná tette őket: *Glossa in IV libros Sententiarum*, III. Quaracchi: 1954. 329.

⁹⁴ Petrus Pictaviensis: *Sententiarum libri quinque*, V. MPL 211. 1227-1280.

utóbbiról azt mondja, hogy emez beteljesedhet az ember rossz akaratán vagy szándékán keresztül is. Amit Isten a saját jóakaratával szándékozott, azt akarták a zsidók a rosszakaratukkal, ámde Isten nem akarta a zsidók gaztettét.⁹⁵

Bonaventura azzal a Petrus Lombardus-féle állítással száll vitába, amely szerint Isten nem akarta a zsidók tettét, hiszen az rossz volt. Bonaventura ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy „ha egy tett oka rossz, a következmény sem lehet más, mint ugyancsak rossz”, márpedig a Passió következménye jó volt. Ámde ez az elv csak a természet területén (in genere naturae) működik; ami az etika területét illeti, itt nem a zsidók tettének következménye a jó, hanem az Úr jó szándékának eredménye: ennél fogva a zsidók tettét rossznak kell minősíteni.⁹⁶ Azaz, ha a tettet és annak következményeit oly módon szemléljük, mint ami az emberi nem üdvözülésének szükséges előjátéka, akkor elmondható, hogy Isten feltétlen akaratából valósult meg; ha azonban egy ártatlan lény brutális meggyilkolásaként fogjuk fel a történeteket, akkor azt a zsidók tevékenységeként kell értelmeznünk.

A teológiai érvekben és a jogi formulákban egyaránt manifesztálódó zsidóellenesség⁹⁷ itt-ott már a későbbi antiszemitizmus eszmeiségét anticipálta, amennyiben az érvek – és az ezeket követő tettek – nemegyszer immár faji alapokra helyeződtek, s a vér tisztaságának magasztos eszmeiségére hivatkozva a teljes vallási és kulturális asszimiláció ellenére is betolakodóknak és idegen testnek kiáltották ki a keresztény társadalmon belül a zsidóságot. Korábban a kikeresztelkedés aktusa minden kétséget kizáróan még teljesen azonos jogokat biztosított a keresztény közösség újdonsült tagjának, s a XII–XIII. században nem is fordulhatott elő, hogy az egyházon belül bárki is a legcsekélyebb rosszindulattal emlékezett volna meg a kikeresztelkedett származásáról: a nevezetes vitában gyakorlatilag semmilyen hatása nem volt annak, amikor a politikai indulat hevében Clairvaux-i Szent Bernát, II. Ince pápa elkötelezett híve, felemlgette II. Anaklé ellenpápa zsidó származását. A XVI. századi Spanyolországban azonban már végképp megszilárdult az az elv és gyakorlat, amely nem tette lehetővé többé, hogy a kikeresztelkedett zsidók világi vagy egyházi vezető funkciókhoz jussanak, s az ezekre pályázóknak

⁹⁵ Petrus Lombardus: *Sentences*, I,48,2. In: Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libros distinctae, Grottaferrata: 1971. 325–326.

⁹⁶ Bonaventura: *Commentaria in libros Sententiarum*, I., Quaracchi: 1934. 683–684.

⁹⁷ Julius Aronius: *Regesten zur Geschichte der Juden in frankischen und deutschen Reichen bis zum Jahre 1273*, Verlag von Leonhard Simion, Berlin, 1902; Guido Kisch: *The Jews in Medieval Germany: A Study of their Legal and Social Status*, University Press of Chicago, Chicago, 1949; Charlotte Klein: *Theologie und Antijudaismus: Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, München: 1975; Solomon Grayzel: *The Church and the Jews in the thirteenth Century*, Hermon Press, New York, 1966.

dokumentumokkal kellett igazolniuk a szent inkvizíció előtt azt, hogy „fajilag” tiszták, nincsenek zsidó elődeik.⁹⁸ De ugyanígy, egyértelműen a vér tisztaságának magasztos szempontja mondatja X. Alfonz rendeletében, a Siete Partidasban azt, hogy „sok botrányos dolog megyesik keresztény férfiak és zsidó nők között, avagy keresztény nők és zsidó férfiak között, minthogy emezek ugyanúgy öltözködnek, mint amazok. A bajt és fertelmet elkerülendő, elrendeljük, hogy minden királyságunkban élő zsidó férfi és nő viseljen a fején valamely sajátos jelet, mely legyen olyan, hogy az emberek messziről lássák viselőjéről, hogy az illető zsidó.”⁹⁹

A zsidóság temérdek bűnét, ördögi gonoszságát, sátáni elkötelezettségét, s bűnös közreműködését a Passióban nem követheti más, csak Izrael végső bukása, amelynek mintegy nyitányaként vált romhalmazzá a Templom, és szóródott szét az egész nép. Robert Grosseteste igazolni igyekszik a zsidóság mindennapi helyzetének és jogi státuszának állandó romlását, hangsúlyozva, hogy szétszóródásuk és megalázó szolgálai helyzetük méltó következménye annak, hogy kigúnyolták és megfeszítették a világot Megváltóját. „Ez a nép – miként Káin – elátkozott volt, s az is marad mindaddig, ameddig kitart a hitetlenségében és az istenkáromlásban... Ez a nép bolyong a szétszórásban és messzire kerül otthonától, Jeruzsálemtől, bujdokolva a bizonytalanban és rettegetve a haláltól.”¹⁰⁰

Ha immár végérvényesen bebizonyosodott a felelősségük Krisztus halálában, s szerepük azokban az ördögi gaztettekben, amelyek a keresztény világot időről-időre sújtják, ha az Úr valóban elfordult ettől a néptől, kitagadva egykori választottjait isteni örökségükből, s új szövetséget kötve az emberiséggel, ha a régi és elavult törvényt mára új és korszerű, a lélekbe írott parancsolatok

⁹⁸ Cecil Roth: *A History of the Marranos*, Schocken Books, New York, 1975; Yitzhak Baer: *A History of the Jews in Christian Spain*, II. köt. (*From the Fourteenth Century to the Expulsion*), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1966; Rosemary Radford Ruether: *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.

⁹⁹ Siete Partidas VII,24,11. A zsidókat a legkülönbözőbb megkülönböztető jelek és ruhadarabok viselésére kötelezte a középkori keresztény Európa. Ezek közé tartozott a sárga (pl. Németországban) vagy vörös (pl. Magyarországon, Dél-Lengyelországban) posztókarika (rodela, rouelle vagy rotella), amelyet a háton vagy a mellen, olykor mindkét helyen hordani kellett. A XIII. századi Franciaországban és Angliában a jellegzetes, középkori festményeken gyakran látható csúcsos kalap (judenhut) tette egyértelművé viselőjének hovatartozását, Bécsben inkább a henger alakú füles sapka (cornutus pileus), Frankfurtban a pomponos sapka, Közép-Európában és Németország nagy részén a fekete gyapjú- vagy posztókalap, Itáliában pedig a sárga kalap jelezte a keresztény világnak a rá leelkedő veszélyt. A zsidó nők legtöbbször kék csikkal ellátott fátyol (oralia vagy orales) viselésére voltak kötelezve.

¹⁰⁰ Robert Grosseteste: *Epistolae* (ed. H. R. Luard), London, 1861. 34.

váltották fel, vajon minek tulajdonítható, hogy a zsidóságot Isten nem törölte el végérvényesen a föld színéről? Miért létezhetett még ez a népség, holott a középkori városokban rendre lezajló gyilkos pogromok, az inkvizíció máglyái, a koncepciós perek, a vérvádak, a rendelkezések, amelyek elemi létmódjukban törekedtek ellehetetleníteni a zsidóságot, a fizikai elkülönítésük, a megkülönböztető – hol a leprásokéval, hol a prostituáltakéval, azaz a társadalom kivetettjeiével megegyező – viselet kötelező jellege, a nagypénteki liturgiának a hűtlen zsidókért (judaicam perfidiam) mondott imáját követő folklorisztikus gyakorlattá vált zsidóverések és kegyetlenkedések, a szent könyvek égetése mind-mind az üdvtörténeti kiteljesedés földi kísérőjelenségeként volt hivatott jelezni, hogy az evilági történelem nem független a szent események láthatatlan folyamatától, hanem – éppen ellenkezőleg – annak részét képezi.

A keresztény teológiai gondolkodás ezt a látszólagos ellentmondást abban a sajátos ambivalenciában kísérli meg feloldani, ami a judaizmus egészére vonatkozó álláspontjára oly jellemző, s amely híven kifejezésre juttatja az Egyház attitűdjét a Zsinagógával szemben. A múlt emléke, amelyben kitörhetetlenül ott van a választott nép, s az Úr szövetségkötése Izrael házával, a feszült várakozásteljes jelen és a végső boldogság reményét, Krisztus visszatérését ígérő jövő hármas dimenziója közötti dinamikus, ám kétségtelenül nyugtalanító kapcsolat egy különös és sokszor csak nagy nehézségek árán tisztázható eszkatológikus látásmódhoz vezetett. Mindenesetre rendkívül jellemző, hovatovább árulkodó, hogy a zsidóság túlélésének és életben maradásának bibliai alapokon nyugvó teóriáját a múlt – jelen – jövő perspektívájában fogalmazza meg és fejt ki a középkori keresztény bölcsélet.

A múltra vonatkozó érv bibliai exempluma a *Genesis könyvének* Káin példázata, ahol a kereszténység tipologikus szövegértelmezésének megfelelően Ábel alakja a kereszténységet, Káin alakja pedig a zsidóságot allegorizálja. Ennek megfelelően a zsidók csupán azért maradtak életben, hogy az őket sújtó büntetés hiánytalanul beteljesedhessék rajtuk, s a gyilkosság miatti vezeklés a bűn és bűnhődés együttesében, a „Vére rajtunk és fiainkon!” (*Máté 27,25*) súlyos felelősségének vállalásában nyerhesse el valódi tartalmát. Az átok öröksége csakis így hathat minden nemzedéken át, egészen az idők végezetéig.¹⁰¹ Noha a teológiai argumentum mögött világosan felsejlik a törvény és kegyelem szembeállításának ténye, hiszen Isten kegyelméből még a bűnös is halál helyett életet kap, s minél nagyobb a bűn, annál nagyobb a kegyelem („amikor elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem” – *Rómaiak-*

¹⁰¹ Ezt az érvet alkalmazza – többek között – Petrus Venerabilis (*The Letters of Peter the Venerable* I. – ed. G. Constable –, Cambridge: 1967. 327-330.) és Robert Grosseteste (i.m. 34.).

hoz 5,20), ám minden ilyenfajta antijudaista indíttatású érv legmélyén az a jól kitapintható üdvtörténeti bizonyosság húzódott, amely a zsidóság folyamatos elerőtlenedésének és végső pusztulásának reményéből, hitéből és meggyőződéséből táplálkozott.

A jelen számára szóló érv, amely a zsidó nép tanúskodásának már érintett szerepét helyezi előtérbe, a „Ne pusztítsd el őket Istenem, hogy népem ne feledje!” (*Zsoltárok könyve* 59,12) biblikus textusán nyugszik, s Szent Ágostonra vezethető vissza.¹⁰² A zsidók tanúskodása különösen becses, hiszen az ő esetükben az ellenség pozitív tanúságtételéről van szó, ráadásul olyan önkéntelen tanúskodásról, amely rögtön ellenük fordítható.¹⁰³ A zsidók élő tanúi a megtestesülés misztériumának, a Passiónak és Krisztus feltámadásának, s ezeket a tanúságokat fel lehet használni a pogányokkal szemben is. Másrészt bukásukkal akaratlanul is tanúivá válnak a beteljesedett próféciáknak, annak, hogy Isten szava és akarata szükségyszerűen realizálódik. A zsidóságnak a világban való szétszóródását az isteni gondviselés azzal legitimálja, hogy az ószövetségi nép tanúskodását immár missziós jelentéssel és szereppel ruházza fel, a pogány népek számára a „jó hír” közvetítésének egyik igen fontos eszközévé avatva őket.¹⁰⁴ Ugyancsak Szent Ágostontól ered a zsidók „könyvhordozói” szerepe, mint akik a könyvet pusztán csak megőrzésre kapták, avégett, hogy demonstrálják a kereszténységnek a próféták hitét, és a bizonyítékok súlya alatt minden nép számára egyértelművé tegyék az általuk hirdetett igazság fensőbbiségét és isteni eredetét.¹⁰⁵ Szent Bernát egyenesen „élő betűk”-nek nevezi a zsidóságot, akik folyamatosan megjelenítik a Passiót,¹⁰⁶ s mintha ez a gondolat hatott volna inspirálólag Petrus Blesensisre, akiben minden bizonnyal az antropológiai arckarakterológia egyik előfutárát köszönhetjük, midőn így ír: „nemcsak az írásaikból olvashatjuk ki Krisztus Passióját, hanem az arcukból is.”¹⁰⁷

¹⁰² Lásd Augustinus: *De civitate Dei*, XVIII,46. MPL 41. 608-609; *Enarrationes in Psalmos*. MPL 36. 569.

¹⁰³ Thomas de Chobham: *Summa confessorum* (ed. F. Broomfield), Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1968. 434.

¹⁰⁴ I. Petrus Damiani: *Epistola II*,13. MPL 144. 284-285; S. Bruno Astensis Signiensis episcopus: *Expositio in Psalmos*, 58. MPL 164. 909-910; Remigius Monarchus S. Germani Antissiodorensis: *Enarrationes in Psalmos*, 58. MPL 131. 439.

¹⁰⁵ Ehhez csatlakozik – egyebek mellett – Petrus Blesensis (*Contra perfidiam Iudeorum*. MPL 207. 825), valamint Robert Grosseteste: i.m. 35.

¹⁰⁶ Clairvaux-i Szent Bernát: *Epistola* 363. In. *Sancti Bernardi Opera* (ed. J. Leclercq - H. Rochais), VIII. Roma, 1977. 316.

¹⁰⁷ Petrus Blesensis: *Contra perfidiam Iudeorum*. MPL 207. 825.

Az irodalomtörténész számára minden bizonnyal nemes és egyúttal nagy minuciózítást igénylő feladat azoknak a forrásoknak a nyomára bukkanni, amelyeket Geoffrey Chaucer használhatott fel a XIV. század második felének nagy panorámájában, a *Canterbury mesék* c. művében. Ámde abban bizonyosak lehetünk, hogy *A zárdafőnöknő meséjének* történetéhez¹⁰⁸ Chaucer nemcsak írott, hanem az orális hagyomány részét képező mendemondák egész sorából válogathatott kedvére, s olvasói épülésére. A történet azt meséli el, hogy egy ázsiai városkában, ahol a keresztény lakosság mellett uzsorászkodó zsidók egy csoportja is élt, egy keresztény kisgyermeknek, aki jártában-keltében az *Alma Redemptorist* énekelgette, a hitvány zsidók a szívükben lakozó Sátán felbujtására miként veszik a véré, és hajítják be testét a pócegödörbe. Chaucer regiszteráriája a középkori zsidóellenes érvek majd' mindegyikét tartalmazza, s az író remek költői és dramaturgiai érzékének hála ezek arányosan, mintegy egymással harmonizálva az esztétikum érzéki szférájába ragadják a befogadót.¹⁰⁹

A fenti, akár populárisnak is nevezhető előítéletes vélekedések, hazugságotoposzok megalapozásából azonban – mint azt láthattuk – nem elhanyagolható mértékben vette ki részét a középkori teológiai gondolkodás, amely a masszív zsidóellenességet – ha a helyzet úgy kívánta – újabb és újabb kognitív munícióval látta el. A népek közötti bolyongásra kárhoztatott zsidó, a gyilkosságot elkövető, s nyugtot sosem lelő Káin-nép örök vándorlásának középkori eredetű motívuma azokban a legendákban bukkan föl először, amelyek tudni vélik, hogy Krisztus keresztre feszítésének egy tanúja, aki maga is gyalázta Krisztust, most békétlenül járja a vidéket, s várja Jézus visszatérését.¹¹⁰ Káin személye és története a középkori keresztény exegézisben a bűnös zsidóságnak vált az előképévé, amely nép – Káinhoz hasonlóan – a gyilkosság elkövetése után Istentől elátkozva hazátlanná lett, elveszítette földjét, országát, nyelvét és törvényét, s a népek undorral és megvetéssel fordultak el az isteni szégyenbélyeget viselő, minden országból száműzött, földönfutóvá lett sehonnaitól.

Az univerzálissá vált kereszténység a zsidóságot univerzális ellenségévé tette.

¹⁰⁸ Az említett mese (*The Prioresses Tale*) hiányzik a magyar kiadásból, amely a teljesség látszatát keltve nem jelöli ennek hiányát. vö. G. Chaucer: *Canterbury mesék*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1961.

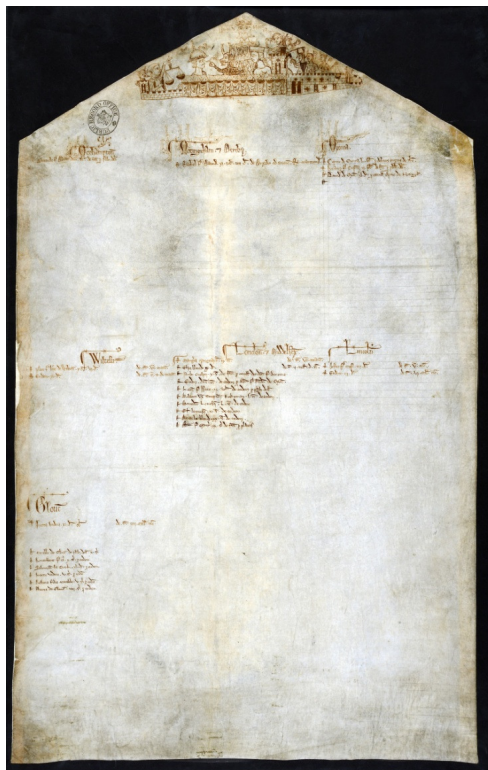
¹⁰⁹ <http://english.fsu.edu/canterbury/prioress.html> - The Prioress's Tale)

¹¹⁰ Yvonne Glikson: „Wandering Jew”, In. *Encyclopaedia Judaica*, 16. Jerusalem: 1971. 259-263.

KÉPMELLÉKLET



1. kép: Theophilus legendája, 1260 k. Lambeth Apocalypse (Lambeth Palace Library, London).
Érdemes megfigyelní a zsidó szereplő küllemét, orrát, s a jellegzetes megkülönböztető viseletet, az ún. Judenhutot, azaz a csúcsos kalapot.



2-3. kép: Tallage Ron, London, Public Record Office, Isaac of Norwich, Drowning, 1223



4. kép: Essex Forest Eyre roll, The National Archives, E32, 12, rot. 3d.



5. kép: Battisterio degli Ariani, Ravenna, VI. sz.



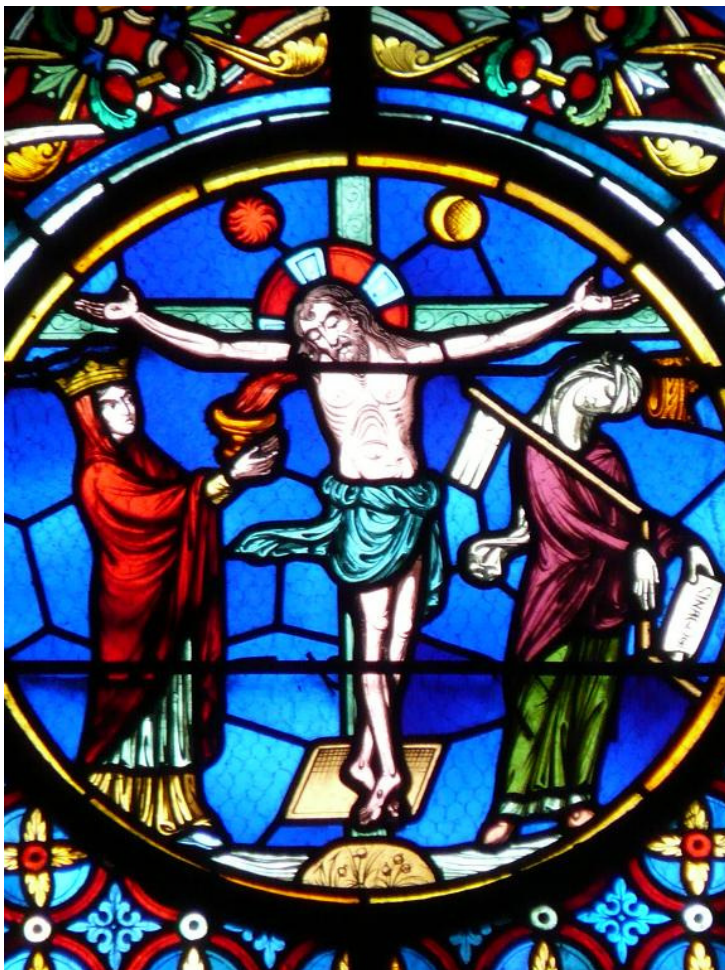
6. kép: II. Jusztinianusz solidusa, 705.





7-9. kép Népszerű Jézus-ábrázolások





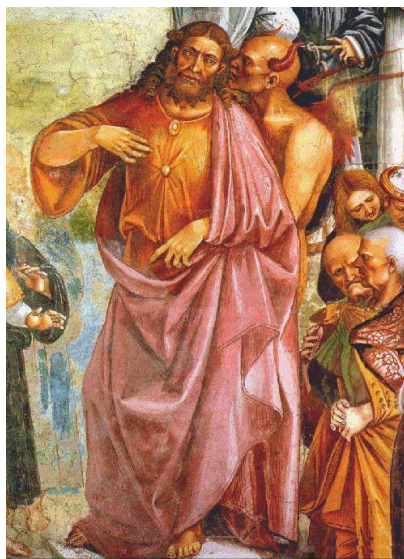
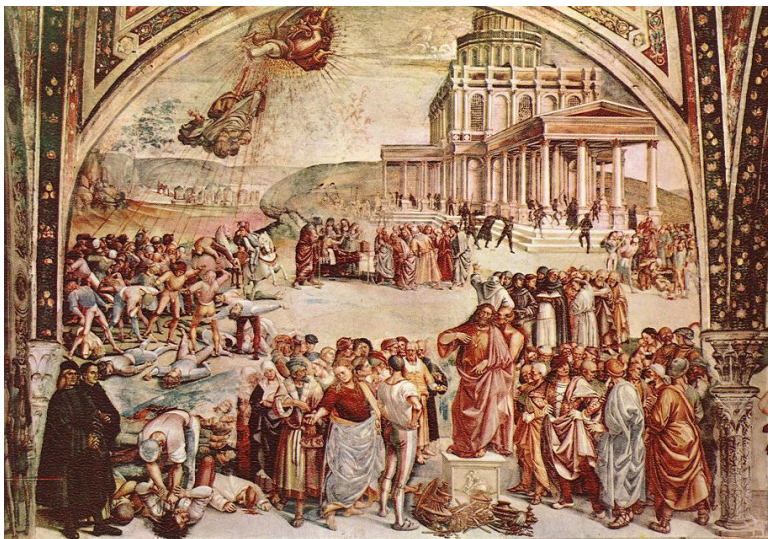
10-12. kép: Synagoga és Ecclesia; Strasbourgi katedrális, 1230 körül;
Misekönyv a genti Szent-Péter apátságból, XIII. század, Musée de la Bylocke;
Saint-Étienne katedrális, XIII. sz. Bourges, XIII.



13-14. kép: Keresztény kultikus tárgyak birtoklásával vádolt zsidók kivégzése, Dresdner Sachsenspiegel, 1295 körül; Zsidó kútmérgezők lemészárolása, Engelhart von Haselbach illusztrációja Egar krónikájához, 1571 után.



15-16. kép: A rituális gyilkosság vádjának ábrázolása: Norwich-i Vilmos és Trentói Simon.



17-18. kép: Luca Signorelli: Az Antikrisztus prédikációja, 1501.,
Cappella di San Brizio, Orvieto